

ca— sólo puede nacer, vivir y actuar dentro de una agrupación humana que en la época de Platón era la *polis*, la ciudad.

¿Cómo opera y cómo debe operar ese fenómeno que llamamos Estado? ¿Cuál es la parte que en su funcionamiento le corresponde al hombre? ¿Qué es lo que el Estado debe hacer por él?

El lector se ve conducido por mano maestra al análisis de ese utópico mundo encantado de *La república* de Platón.

Que se trata de una utopía es algo que se han encargado de acentuar los marxistas, que reclaman para sí mismos el carácter de elaboradores de mundos científicos.

Lo que no alcanzan a ver es que en punto a extremismos, Platón va mucho más allá que el más radical comunista contemporáneo, pues para el filósofo griego la propiedad no es otra cosa que una piltrafa que se arroja a los ciudadanos de ínfima categoría, una como compensación otorgada a quienes carecen de capacidad para consagrarse a las altas especulaciones del espíritu.

Integrando en forma lógico-didáctica los diversos capítulos de la obra, el autor logra presentarnos la arquitectura platónica, que sobrepasó desde siempre el ambiente cultural que la originó, para proyectarse en principios de validez universal.

El fundamento mismo del Estado es la justicia, que lo transforma en comunidad perfecta y que al regular su vida lo hace distinto de una banda de forajidos. Función de la *polis* es hacer nacer en el alma de los ciudadanos la justicia y la sabiduría, para convertirnos en verdaderos hombres.

De aquí la importancia que en *La república* tienen los dos grados de educación: la de los sentimientos y hábitos, en primer término y en segundo lugar

la de la inteligencia *que es el paso del caótico mundo de los sentidos al inmutable de las ideas.*

“*Paideia* y *politeia* vienen a ser así, términos equivalentes.”

Y esta accesión del hombre al reino de las auténticas realidades, de los paradigmas y arquetipos, le va elevando, gradualmente, hasta el comercio con el Bien, Idea de las ideas que es, para Platón, el Ser Absoluto, *aquello hacia lo cual se dirige el amor.*

Aquí se enlazan, definitivamente, educación, política y metafísica en la más suntuosa concepción a que haya llegado la antigüedad.

El poder de regir el Estado debe estar siempre en manos de los hombres capaces de la intuición del Bien.

Todo el bizantinismo de la problemática de la mejor forma de gobierno, que arranca del mismo Platón, desaparecería automáticamente, si se realizara el supuesto de que el gobierno recayera siempre en manos de los capaces de contemplar —y realizar— el Bien.

Nada falta en esta Introducción: ni los datos de erudición ni ese trabajo de arqueología política que tiene por objeto reconstruir el entorno inmediato —y por eso superable— de Platón. Pero la mira del autor es poner de relieve lo que hay de absoluto en el pensamiento del filósofo griego y el alcance que sus ideas tienen en la vida política de nuestro mundo, pues la potencialidad germinal del ser humano acusa su auténtica filiación divina.

RAFAEL AGUAYO SPENCER

*Filosofía del Lavoro*, por Luigi Bagolini, Giuffré Editore, Milano, 1971.

Este volumen contiene seis ensayos filosóficos sobre el tema del trabajo, exa-

minado desde diversos ángulos. Pero con el propósito de elaborar un discurso más filosófico-crítico que empírico. Ahora bien una perspectiva filosófica implica una visión tendencialmente unitaria y, por eso, orientadora, de la situación mundana en la cual estamos constreñidos a vivir.

Después de exponer los conceptos de ideología según Scheler y Mannheim, hace notar que aquellos son tan sólo unas acepciones pero no las únicas de la palabra ideología, pues posteriormente se han verificado nuevas investigaciones a diversos niveles, en las cuales la palabra ideología es usada en dos sentidos diferentes. En algunas ocasiones con la voz *ideología* se trata de denotar un autoengaño o un heteroengaño. También Kelsen habla en este sentido de la ideología.

Según Sartre un sistema ideológico es una especie de sistema parasitario que vive al margen de un saber al cual se ha opuesto inicialmente y en el cual intenta después integrarse.

Según Horkheimer son ideológicos los esquemas de pensamiento y de acción que los hombres aceptan hechos por los organismos de difusión de la cultura de masas, los cuales asimilan tales ideas como si fueran suyas propias. Sin embargo, por otra parte hoy en día no todos usan la palabra ideología en sentido negativo y condenatorio, como mentira o engaño. Por el contrario, hay una tendencia, bastante difundida entre autores contemporáneos, sobre todo de lengua inglesa, a considerar las ideologías como sistemas de creencias que son elaborados e integrados entre sí, de manera más o menos coherente, de modo que puedan funcionar como guías de la acción y del comportamiento, como criterios idóneos para justificar el ejercicio del poder, para explicar y juzgar acontecimientos histó-

ricos, para explicar las conexiones entre la actividad política y otras formas de actividad.

El autor describe después la opinión de Schumpeter según quien en el campo de las investigaciones económicas no se puede prescindir de las ideologías en sentido no peyorativo.

Si se pasa de la economía al campo de los conocimientos políticos y jurídicos el problema se complica. La incidencia del elemento ideológico aparece todavía más compleja y determinante. Después de esta revista pasada a diversas opiniones, Bagolini elige el sentido no peyorativo y por eso aquel sentido no reductible exclusivamente a engaño o a autoengaño. Elige el sentido más alto que la palabra puede asumir y en el cual está implicado el coeficiente subjetivo, condicionado ambiental y socialmente, de quien emprende una investigación o un discurso. Desde este punto de vista una actitud ideológica va acompañada generalmente de la elección de fines fundamentales del vivir individual y social o también de fines fundamentales concernientes a los resultados que se proponga perseguir al comienzo de una investigación que se quiera emprender. Generalmente se trata de fines considerados como últimos.

Claro que hay una diferencia profunda entre atribuir o no atribuir, al fin práctico el carácter de un fin absoluto, incondicionado y exclusivo. Vivimos hoy en día en una sociedad en la cual rápidas mutaciones determinan nuevas perspectivas jurídicas. La absolutización ideológica es susceptible de oponerse a toda mutación gradual y, en fin de cuentas, puede conducir a la intolerancia y a la guerra.

Reconocer el valor históricamente relativo de las ideologías no significa anularlas ni hacer como si no existiesen:

significa ponerse en la vía de la colaboración, de la discusión, de la composición democrática de los conflictos de intereses contra todo peligro de violencia. La distinción entre visión ideológica de la vida y visión filosófica debe ser defendida y llevada a sus últimas consecuencias. Por eso, el autor dice que habla de la filosofía del trabajo y no de la ideología del trabajo. El convencimiento de la distinción equivale a tener despierto nuestro sentido crítico en las confrontaciones de las ideologías y a combatir la absolutización de una ideología incluso de la propia, teniendo en cuenta que no se puede quedar exento de algún coeficiente ideológico. Y precisamente se puede hablar de una actitud crítica y filosófica en las confrontaciones de las ideologías, en cuanto tal actitud no sea, en sí y por sí, reductible exclusivamente a ideología.

El significado de la palabra "trabajo" varía con la variación de las perspectivas y de los coeficientes ideológicos de quien la usa y, por consiguiente, con la mutación de las situaciones ambientales, sociales y económicas con que tales perspectivas están en relación. Los trabajadores intelectuales podrán sostener que su actividad es más pesada y más fatigosa que la de los trabajadores manuales; y éstos podrán tener la opinión inversa. Pero la existencia de tales conexiones ideológicas no significa que la noción de trabajo sea exclusivamente reductible a una noción ideológica.

La filosofía es una visión de la vida que propiamente rebasa toda finalidad práctica y técnica del obrar humano y que, para no ser superficial ni meramente descriptiva, debe implicar, por otra parte, una toma intencional de posición en la confrontación de la muerte, que no puede ser tratada tan sólo de un modo descriptivo, sino propiamente de una manera filosófica profunda.

A continuación, analiza críticamente las tesis de Havemann y afirma que hay una contradicción entre la concepción de la vida como actividad y el renunciamiento a las necesidades.

En el capítulo segundo analiza las doctrinas que exaltan el trabajo desde diversos puntos de vista. La subordinación del *otium*, como libre actividad teórica, al trabajo parece haber alcanzado su expresión máxima por la convergencia en ella de varias actitudes mentales muy diversas entre sí: idealismo, positivismo y pensamiento económico en su expresión moderna y clásica convencional.

El autor expone y analiza críticamente la doctrina de Vuillemin, la cual es una significativa concepción antropocéntrica imanentista y atea de la así llamada realidad, es decir, del "ser", que es una concepción a la cual se llega coherentemente partiendo de algunos presupuestos de la cultura filosófica moderna y contemporánea. Con base en tales presupuestos el trabajo es exaltado como la más importante afirmación de la vida humana; el trabajo, en el fondo, es la única dimensión del hombre. La fatiga que pueda producir un trabajo es superada por el ulterior trabajo mismo. Todo trabajo es actividad, la cual, aunque implique algo penoso, esto queda superado en el sentido de la conquista. Se puede expresar esta concepción de modo paradójico diciendo el trabajo es fatiga sin fatiga.

En Kant encontramos un cierto tipo de identificación entre conocimiento y actividad: de actividad y de trabajo; en Croce encontramos algunos resultados bastantes significativos del proceso de tal identificación puesta por Kant. Recuérdese a este propósito que, para Kant, el conocimiento intelectual humano es exclusivamente discursivo, esto es, *no in-*

tuitivo. Así pues, conocer es exclusivamente actividad. Por eso, conocer es un trabajo. La fatiga del trabajo es una garantía de la verdad y de la seriedad del conocimiento a diferencia de la pura intuición, espontánea y fácil.

Una actividad moral es, según Kant, trabajo y fatiga en cuanto realización del deber como deber, del deber en sí mismo.

También Croce acepta en sustancia que el conocimiento sea actividad y que la actividad sea trabajo. Sólo que en coherencia con su crítica de la ética kantiana, Croce busca en alguna manera el llegar a la posibilidad de una superación dialéctica de eso que se considera como elemento penoso y de fatiga del trabajo. Según Croce, el trabajo es esencialmente gozo, alegría del vivir; y así el vivir y la alegría del vivir no son otra cosa que el trabajo. No trabajar es aburrirse, languidecer, morir.

Según esta tesis el ideal del *otium* queda anulado. Sin embargo, Croce reconoce que puede haber trabajo penoso, que es aquel trabajo que no conseguimos hacer nuestro, que no se funde con nuestras disposiciones y tendencias y no empeña todo nuestro ser. ¿Cómo se puede superar el contraste de la alegría y de la pena? Croce quiere a toda costa llegar a una síntesis entre esos dos elementos antinómicos del trabajo, quizá por el empeño de ser fiel a su método dialéctico. Para poder hacer plausible la perspectiva de una síntesis, limita y restringe la visión del contraste entre pena y gozo a aquella situación en la cual la pena es, en cierto modo, el precio de la alegría. Cabe sin embargo referirse a otros tipos de trabajo. El autor critica por esa razón a Croce, así como también por el hecho de que no es satisfactoria la síntesis del gozo y de la pena en los tipos de trabajo en que intervienen uno y otra.

Por otra parte ha habido y hay todavía la tendencia de afirmar que cualquier clase de trabajo, físico, mental, artístico, o directivo, sea esencialmente lo mismo, y consiguientemente se ha elaborado una teoría general de los salarios aplicables a todos los que reciben una retribución a cambio de servicios prestados, en la cual concuerdan la doctrina capitalista y la doctrina comunista.

Pero esta identificación entre todos los tipos de trabajo resulta de todo punto inadmisibles. Sin embargo, algunos economistas como, por ejemplo, Galbraith, se inclinan a aceptar dicha doctrina aunque sea sólo en parte y piensan en la eliminación del trabajo fatigoso, desagradable y monótono. Pero esto es una utopía, por lo menos cuando se piensa en la desaparición total del trabajo ingrato, aunque no tanto cuando se piensa en la perspectiva de la posibilidad de una reducción de dicho trabajo dentro de ciertos límites. No obstante siempre habrá unos ciertos límites.

Frente a eso y en contraste con Galbraith es mejor y más plausible pensar en incrementar el desarrollo de una tendencia hacia la mayor compensación posible, socialmente honoraria, y no solamente pecuniaria, del trabajo ingrato.

El tercer capítulo está dedicado al *otium* y el trabajo.

Según Bagolini el *otium* no equivale al ocio, es decir no equivale a la simple ausencia de trabajo. El *otium* consiste en dejar que la conciencia humana se explicita a través de ciertos comportamientos, como los artísticos, como los filosóficos, los religiosos, los culturales desinteresadamente, los de simpatía hacia el prójimo, etc. Todas esas formas de actividad son irreductibles a la noción de trabajo intelectual y específicamente cognoscitivo, ni a formas de trabajo animado por la voluntad de realizar una utilidad pública práctica individual o

social. El *otium* es una especie de dejar por ejemplo que mi conciencia (esto es, el conjunto de mis posibilidades) se explicita libremente, e implica una especie de libertad, de liberación de toda tensión volitiva y cognitiva.

Según Pieper, el *otium* es el fundamento de la civilización occidental. El elemento central, el núcleo del *otium*, es la actitud festiva. En esto se componen en unidad armónica los tres elementos del concepto de *otium*: la distensión, la ausencia de fatiga y la excelencia de la función de procurarse *otium*.

Sebastián de Grazia tiene el mérito de plantear el problema de la relación entre trabajo y *otium* en función de la noción de tiempo. El *otium* no puede ser reducido en términos de tiempo como sucesión cuantitativa. La temporalidad del *otium* es diferente de la temporalidad física y cuantitativa. El tiempo libre es lo contrario del trabajo pero no del *otium*. Todos pueden tener tiempo libre; pero no todos pueden gozar del *otium*. Al tiempo libre corresponde una idea realizable de democracia. El *otium* no es siempre plenamente realizable y por eso constituye un ideal, que no se alcanza siempre.

El arte da a veces contenido al *otium*. El arte consiste en expresar una experiencia en sí y por sí indefinible.

Hay un sinnúmero de aspectos de la heterogeneidad de la dimensión del *otium* en confrontación con la dimensión del trabajo. Sobre la base de esta heterogeneidad se tiende a revalorar, a varios niveles del discurso, una especie de primacía del *otium* sobre el trabajo. Es una exigencia que se contrapone a la visión activista y pragmática del *homo faber*, del hombre concebido en su misma esencia como trabajador.

Parece imprescindible preguntarse cómo la dimensión espiritual del *otium*

pueda valor en concreto o ser hecha valer, en las confrontaciones de la realidad práctica del trabajo.

Sin embargo la validez de la exigencia del *otium* parece ser verificable solamente por aquellos, unos pocos, que se encuentran en la condición de poder satisfacerla.

En todo caso parece razonable reducir el trabajo a ciertos límites, de modo que se permita a quien trabaja poder también satisfacer la exigencia del *otium*. Conviene hacer operante el ideal del *otium*, de modo que efectivamente el *otium* (sea artístico, sea festivo, sea cultural, etc.), en su heterogeneidad respecto del trabajo, pueda funcionar en la práctica como complementario en relación con el trabajo.

El capítulo cuarto está dedicado al trabajo en la *tecnestructura*. La noción de economía en el presente contexto implica la noción de la modalidad según la cual el trabajo se efectúa ambiental y socialmente. Formalmente, tal modalidad parece tener tres componentes, caracterizados respectivamente por la extensión del grupo de los trabajadores que se encuentran en relación entre sí, por el grado y por la naturaleza de la división del trabajo, y por los modos de relación y subordinación conexos con la división del trabajo.

Después de una descripción de la economía liberal del mercado y de una crítica de sus fallas examina el autor el resultado del progreso de la técnica y sus efectos sociales. La empresa tradicional es sustituida por la *tecnestructura*. Grandes sociedades por acciones, que concentran un poder económico enorme, determinan que el poder en la moderna sociedad económica haya pasado de los individuos al organismo tecnestructural. En contraste con el individualismo de la pequeña empresa, nos encontra-

mos con el anti-individualismo de la *tecnestructura*, en la cual prevalece la adaptación a la organización; es la planificación como algo que no es impuesto a la tecnestructura desde fuera, antes bien como algo que corresponde a una necesidad interna de su existencia y de su desarrollo.

El autor comparte la opinión de Galbraith de que la gran sociedad por acciones y el aparato de la planificación socialista son dos diversas adaptaciones de la sociedad contemporánea a unas mismas necesidades.

La tecnestructura, por ser una estructura económica, es una estructura social. La tecnestructura es ante todo estructura: un fenómeno que tiene por así decirlo su finalidad y su razón de ser en sí mismo. Aunque ciertas relaciones y ciertos encuentros contractuales de voluntad individual constituyen las ocasiones de algunas de sus determinaciones particulares.

Se refiere el autor al hecho de que hoy en día están muy en boga los conceptos de estructura y las doctrinas estructuralistas. A pesar de la variedad en esta materia, los diversos conceptos de estructura tienen entre sí un denominador común, que consiste en una posición anti-contractualista.

En la tecnestructura se trata de un modo de ser de los comportamientos humanos, y específicamente de la realidad económica, cuya génesis está ligada a un proceso espontáneo y bastante complejo de desenvolvimiento, que no es simplemente reducible al encuentro y al acuerdo de voluntades individual y particularmente determinables.

La lógica interna de la tecnestructura tiende a valorar al máximo el trabajo de los especialistas sectoriales y de los ingenieros y, por lo tanto, de los dirigentes industriales, con menoscabo de los esco-

gimientos de los políticos. Las elecciones de los políticos no son verdadera y propiamente selecciones libres porque están predeterminadas por los intereses de la tecnestructura. Un corolario de esto es el final de las ideologías. Los contrastes ideológicos quedan privados de contenido. El contenido es el poder. Y el poder verdadero, propio y eficiente, no está en manos del patrón de la pequeña empresa; es el poder anónimo del complejo tecnestructural, tal y como se revela en la constante persecución de sus fines objetivos de desenvolvimiento.

Según Galbraith también el poder del sindicato decae; porque los intereses de los trabajadores se identifican y se adaptan a los fines de la tecnestructura. He aquí finalmente el núcleo de una filosofía del trabajo ligada a este discutible diagnóstico de la tecnestructura hecho por Galbraith: el trabajo sin resentimiento, sin protesta, y sin reivindicaciones; el trabajador persuadido de que se adhiere a la finalidad del organismo en el cual su actividad está inserta, que no se siente ya sometido a un patrón porque está integrado en la tecnestructura; el trabajador completamente socializado y sobre quien no gravita el dominio de un patrón individual de carne y hueso.

Pero Bagolini se pregunta si este diagnóstico es aceptable. Frente al mismo expone una crítica de él desenvuelta por H. B. Acton, quien sostiene que el poder de la tecnestructura tiene límites en las confrontaciones con el consumidor: cuando una demanda de bienes existe es posible activar, extender y transferir la tecnestructura de un producto al otro, pero no es posible crearla cuando dicha demanda no existe en absoluto. Es falso presuponer que siempre haya un paso uniforme y progresivo de las situaciones de mercado fuertemente competitivas a las situaciones de monopolio.

También los grandes complejos industriales pueden encontrarse en competencia y en concurrencia entre sí; y, aunque a veces consiguen crear la demanda de determinados bienes, esto tiene sus límites.

Acton se ha esforzado en demostrar que un mercado no es independiente del ambiente social en el que funciona, antes bien, presupone todas las especies de exigencias y de actividades humanas emergentes en un ambiente tal. El error de Galbraith es el creer que hoy la única fuente de actividad independiente y autónoma sea la de la industria tecnocrática. El error depende de una excesiva simplificación, y precisamente de la creencia de que todas las exigencias, las necesidades y los intereses humanos están limitados de tal manera y controlados por un número relativamente pequeño de científicos y de tecnócratas.

Otras valoraciones diferentes pueden sustituir a las pasadas y tradicionales y asumir nuevos contenidos, nuevos sentidos y nuevas determinaciones en contraste con la tecnoestructura. Es demasiado dogmático afirmar el final de las valoraciones y el final de las ideologías. Según Acton, la concurrencia entre los diversos centros de poder, el pluralismo democrático, la variedad de los valores y de las ideologías emergentes en el ambiente social, son los elementos en los cuales pueden consistir las limitaciones del poder tecnoestructural.

La autonomía de la política se actualiza a través de las determinaciones de aquello que los habitantes de un Estado consideran como problemas que debieran ser resueltos, y a través de las decisiones atinentes al orden prioritario que se dé a esos problemas. Sería muy erróneo no darse cuenta de que estas decisiones son esencialmente decisiones políticas.

Por otra parte no todas las necesidades son de tipo económico. Por ejemplo, la libertad puede ser considerada como no teniendo precio; el deseo de conocimiento puede ser considerado igualmente fuera del campo económico. Hay que reconocer la autonomía de la política. Los intereses de los trabajadores son pensables políticamente y por eso como irreducibles a los términos de la organización.

El autor se ocupa después de la diferencia entre trabajo directivo y trabajo ejecutivo. El segundo, el ejecutivo, plantea el problema de la alienación. El trabajo de ejecución está en cierto modo lejano del trabajo de decisión que lo condiciona. La diferencia entre decisión y ejecución es muy diversa de las oposiciones marxistas entre producción y consumo, entre capital y trabajo, entre propietarios y no propietarios de los medios de producción.

Las grandes organizaciones tecnoestructurales del presente pueden determinar, en cierto aspecto, que el trabajo puramente ejecutivo sea menos tolerable. A este respecto hay que recordar la necesidad de que el trabajo sea complementado con el *otium*. A través de la participación del trabajador en el poder político se podría satisfacer la necesidad que el hombre siente, más o menos a menudo, de contribuir, aunque sólo parcialmente, a deliberar y a decidir aquello que le interesa a su propio destino en el ambiente social en el cual vive.

A este tema dedica el autor el capítulo quinto de su libro.

Quizá la palabra "participación" ha adquirido, para algunos que la usan, un significado filosófico en el cual está implicada una visión unitaria de la vida humana, considerada en algunos de sus aspectos tenidos por fundamentales. El sentido evocado por un cierto uso de esta

palabra parece que sea a menudo conexo con una concepción orgánica, social y no individualista de la vida humana. El individuo no es en concreto pensable independientemente de la estructura social en la cual está inscrito. Por eso debe poder participar en el poder político, que es un elemento fundamental de esa estructura.

El más grande enemigo de la participación es el hombre trágico, en tanto que antidemocrático, con el cual no es posible el diálogo, porque cree tan sólo en la validez de los resultados de la lucha y de la guerra.

La palabra *participación*, en un sentido específico, moral y político, parece derivarse más que nunca en una especie de reacción contra ciertas tendencias hacia lo absoluto y hacia la absolutización, que caracterizan las actitudes de aquellos que parecen haber transferido a un partido político el carácter de una fe religiosa perdida.

A continuación, Bagolini hace una certera y severa crítica del poder cerrado, de la monocracia absoluta, del partido único, de la ideología única, de la fe en que aquello en lo que cree sea la verdad política absoluta, de la eliminación del diálogo entre las posiciones ideológicas diversas, de la sustitución de participación por la imposición.

A continuación examina los problemas que plantea la participación. La participación como diálogo efectivo no es practicable en los grandes Estados contemporáneos, como era en la antigua *polis* griega.

Se ocupa después de la crisis de muchas instituciones con respecto a la posibilidad de la participación. Pero dice que se ha hablado en términos generales de una diferencia de poderes institucionalizados y los poderes de hecho, los cuales se manifiestan en las calles, en

las oficinas y en los grupos de las más diversas categorías, que tratan de que prevalezcan sus fines con medios que no están regulados en vista del funcionamiento de las instituciones políticas. Es una ofensiva a través de procedimientos empíricos con los cuales el pueblo, por así decirlo, trata de hacer valer su voluntad y sus intereses. Se asiste a la declinación de la fe en las técnicas representativas constitucionales. Se asiste a la crisis de la representación política. La energía no utilizada por el aparato oficial se escapa a alimentar los que pudiéramos llamar poderes de hecho.

No se puede evidentemente plantear hoy el problema de la participación política de los trabajadores sin referirla al fenómeno sindical. La participación política de los trabajadores implica la participación del sindicato en el poder político. Bagolini expone las opiniones Tannenbaum, según el cual, el sindicato no es, de hecho, solo un sistema puramente económico, antes bien interesa al hombre entero: su fin es la "vida buena", esto es, el fin mismo de una política que no sea del todo reducida a simple estrategia para la conquista y la conservación de los poderes. Y en la "vida buena", en cuanto interesa al hombre entero, entra precisamente el ideal del *otium*. Dice Tannenbaum: los principios insertos en el sindicalismo son aquellos de una época más antigua, anterior a los lemas estridentes de la política actual; se trata de una tentativa espontánea de retornar a los valores derivados del pasado: seguridad, justicia, libertad y confianza; precisamente, en tales valores implícitos y explícitos, donde el hombre había encontrado su dignidad humana. El movimiento sindical es, según Tannenbaum, contrarrevolucionario, en cuanto logra y afirma estos valores en nuestra sociedad industrial,

poniéndolos en práctica específicamente, sin afiliarse a ninguna ideología. Según Tannenbaum, el movimiento sindical es conservador y contrarrevolucionario propiamente, en la medida que es creativo.

El sindicalismo, en la concepción de Tannenbaum, intenta colmar la distancia existente entre el trabajo, de un lado, y la libertad y seguridad, del otro, lado: distancia que siempre ha sido una de las características de la sociedad industrial urbana. El sindicato se encuentra con la tarea de afrontar el problema de cómo se pueda conciliar la fatiga cotidiana con la vida buena. Esta conciliación había parecido posible antes de que surgiese la máquina que hizo del trabajo y de la vida dos cosas separadas. Pero, claro, Bagolini objeta que el sindicalismo ha degenerado en muchos lugares, entre ellos en Italia, en una medida considerable. Bagolini cree que esa situación patológica del sindicalismo puede ser superada, y formula dos propósitos fundamentales: participación política indirecta de los sindicatos a través de los partidos, o bien participación política directa con poder deliberativo en asambleas que posean un poder legislativo. Lo primero es lo que sucede con el laborismo británico y escandinavo. En cambio no tiene buenas perspectivas ni en Italia ni en Francia por la presencia del poderoso partido comunista, partidario de la monocracia, opuesto a todas las libertades fundamentales, por lo tanto, opuesto también a una democracia pluralista.

La segunda posibilidad, es decir, la de una participación política de los sindicatos en el poder político ha sido sostenida por Mendés-France, quien piensa desde luego en una democracia pluralista y pluripartidista: al lado de una Asamblea o Cámara pluripartidista, debería establecerse una Asamblea o Cámara eco-

nómica y profesional. Todas las leyes sin excepción alguna deberían pasar a través de las dos asambleas o cámaras. Para evitar toda fosilización corporativa, debería proveerse un órgano con la función de poner al día periódicamente la participación de los varios intereses socialmente relevantes en relación con las modificaciones de los diversos sectores de las actividades productivas y creativas. En caso de desacuerdo entre la asamblea económico profesional y la asamblea política, a esta última debería corresponderle siempre la palabra decisiva.

Hay una distancia enorme entre el ideal de la participación y la posibilidad actual de su realización. Pero esto no significa que tal ideal pueda ser considerado mera utopía. Por el contrario, en este caso puede quizá funcionar como fuerza de producción en la búsqueda de las posibilidades de participación todavía no descubiertas. Si el ideal permanece vivo, puede suceder que se lo realice en un futuro, más o menos próximo, a través de la invención de formas nuevas. Se trata de tener abierto un problema. Y, en fin de cuentas, abrir nuevos problemas es misión esencial de la filosofía, en tanto que distinta de la ciencia y de la técnica. Esto no significa de ninguna manera un divorcio entre filosofía y práctica, antes bien, al contrario, la implicación recíproca e indisoluble de las aptitudes mentales y operativas.

La participación de los trabajadores en tanto que tales en la vida política ayudará a realizar el ideal de un estado ético que pueda ser considerado como la casa de todos. Casa en la cual sea posible el *otium* como complemento de un trabajo fatigante y enojoso; y donde las mismas técnicas productivas no sean insensatamente condenadas ni tampoco

elevadas al rango de valores absolutos.

Algunos creen que no puede haber filosofía sin tensión ideal como esfuerzo de superación de ciertas situaciones actuales.

LUIS RECASÉNS SICHES

*Idealismo y filosofía de la ciencia.*

*Introducción a la epistemología de K. R. Popper*, por Miguel A. Quintanilla, Editorial Tecnós, Serie de Filosofía y Ensayo, Madrid, 1972.

El plan de trabajo que Miguel A. Quintanilla reconoce haber seguido es el siguiente. Los dos primeros capítulos están dedicados al planteamiento general del problema de la filosofía de la ciencia de Popper, en relación con dos asuntos: la cuestión del positivismo de Popper, y el problema de la demarcación. El capítulo III desemboca en el valor del criterio de falsabilidad; el capítulo IV trata el problema de la base empírica; el capítulo V conforma el problema del desarrollo del conocimiento científico, y en el capítulo VI, Quintanilla remata con un comentario a propósito de los últimos desarrollos de la teoría del conocimiento realizados por Popper, a base de interpretaciones tomadas de la biología y de una cierta metafísica hegeliano-platonizante.

G. Bueno ha cooperado en el libro con un prólogo en el que termina por decir que "si algunas de las afirmaciones del Prof. Quintanilla son discutibles, es porque pueden ser discutidas" y que "el libro del Prof. Quintanilla demuestra que la filosofía como crítica materialista, está ya en marcha en España". Quiero aprovecharme por una parte del primer fallo, y por la otra del augurio tan generoso del prologuista, para estimar sólo en dos puntos —dado que ésta es una

reseña muy breve— la crítica de Quintanilla a la obra de K. R. Popper.

Acotemos, por ejemplo, lo que Quintanilla concluye en el primer capítulo a propósito de "La presencia de conceptos filosóficos". El autor expone que "la mejor prueba de que existen conceptos filosóficos que no se reducen a los de la técnica de análisis del lenguaje, es la presencia de estos conceptos en la propia filosofía neopositivista, es decir, la existencia de una concepción filosófica neopositivista". Una objeción en contra de esta tesis pareciera presentarse, apunta Quintanilla, cuando se reconoce que una de las constantes del Círculo de Viena ha sido la crítica de sus presupuestos filosóficos. "Se puede demostrar —advierte— que en el desarrollo de los problemas 'técnicos' de la lógica de las ciencias, como son el problema de la verificación, la inducción, el concepto de ley, etc., se ha pasado desde el mero intento de precisar y reformar las teorías iniciales, hasta el descubrimiento y abandono de los supuestos filosóficos que les servían de base, y así, por ejemplo, se pasó ya en el Círculo de Viena, desde el primitivo atomismo lógico o psicologismo ingenuo de *Wissenschaftliche Weltanschauung* o de *Logische Aufbau der Welt* al fisicalismo radical de Neurath y al formalismo de Carnap."

Posteriormente pasa a reconocer que "el desarrollo interno del movimiento neopositivista no invalida nuestra tesis de la ausencia crítica de los conceptos filosóficos de la escuela". "Se trata —sigue— más bien del desarrollo de los problemas técnicos de la epistemología que se proponen construir, desarrollo que conduce a veces a la crítica de ciertos supuestos filosóficos que se reconocen como inadecuados o innecesarios." Quintanilla sostiene que está crítica no conducirá nunca al planteamiento de